

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Licenciatura en Relaciones Internacionales

Tesina de grado:

**LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACION Y EL PENSAMIENTO
CRÍTICO LATINOAMERICANO: ¿UN MISMO CAMINO?
*Aproximaciones y contrapuntos entre ideas libertarias.***

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Licenciando: Rodríguez Cybulski, Viviana Lorena María.

Profesor tutor: Lic. Fabian Lavallen Ranea.

Año 2009

***“El tiempo se bifurca perpetuamente
hacia innumerables futuros”***

Jorge Luis Borges

“El jardín de los senderos que se bifurcan”



**USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR**

Índice de Contenidos.

- 1. Introducción.**
- 2. Primera Parte. Aspectos metodológicos y conceptuales.**
 - 2.1. El Tema de estudio.**
 - 2.2. Cuestiones Metodológicas.**
 - 2.2.1. Interrogantes.**
 - 2.2.2. Objetivos.**
 - 2.2.3. Enfoque.**
- 3. Segunda Parte. Consideraciones teóricas.**
 - 3.1. Acerca del Pensamiento Crítico.**
 - 3.1.1. Teoría Crítica y las Ciencias Sociales.**
 - 3.1.1.1. Escuela de Frankfurt y Horkheimer, Max.**
 - 3.1.1.2. Vattimo y el postmodernismo.**
 - 3.1.2. Pensamiento Crítico y Relaciones Internacionales.**
 - 3.1.2.1. Debates interparadigmáticos.**
 - 3.1.2.2. Keohane, Robert.**
 - 3.1.2.3. Wallerstein, Immanuel.**
 - 3.1.3. Pensamiento Crítico en Latinoamérica.**
 - 3.1.3.1. López Segrera, Francisco.**
 - 3.1.3.2. Lander, Edgardo.**
 - 3.1.3.3. Mignolo, Walter.**
 - 3.2. Acerca de la Teología de la Liberación.**
 - 3.2.1. Gutiérrez y el inicio de la conceptualización de la TL.**
 - 3.2.2. Corrientes dentro de la TL.**
 - 3.2.3. Aspectos de novedad introducidos por la TL en relación con la Teología Tradicional.**
- 4. Tercera Parte. Condiciones de génesis en el continente.**
 - 4.1. Acerca de la Teología de la Liberación.**
 - 4.2. Acerca de la Teoría ó Pensamiento crítico.**

5. Cuarta Parte. Puntos y contrapuntos entre TL y TC.

6. Conclusiones.

7. Bibliografía.

8. Anexos.

8.1. Teología de la Liberación. Cronología de un Camino.

8.2. Medellín. Cuando ya nada puede ser igual.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

1. INTRODUCCIÓN.

América Latina extendiéndose bajo nuestros pies, frente a nuestros ojos.

América Latina llorando, riendo, sufriendo. Su pueblo, su gente, llorando, riendo, sufriendo. Unos han tenido “mala suerte”, han nacido pobres....otros no han tenido TANTA “mala suerte”.....han nacido menos pobres.

De tanto llorar, ya no lloran, se les acabaron las lágrimas; de tanto pasar desapercibidos por los que nacieron con suerte, se volvieron invisibles...

Este trabajo nace con una postura tomada, que haremos explícita desde este momento primero: no somos simples productores de “conocimiento objetivo”, no pertenecemos al grupo de científicos que elaboran teorías con el propósito de...elaborar teorías...investigamos por algo y para algo, estudiamos y tratamos de producir conocimiento para contribuir en algo, pequeñito, a la transformación del mundo, que creemos posible, porque no estamos de acuerdo con el statu quo, porque no acordamos con la realidad de este mundo, de nuestro mundo, de nuestra América Latina.

Nosotros, que no hemos tenido tanta mala suerte, que hemos nacido menos pobres, tenemos una vocación y nos movilizan aquellos que no han nacido con la mínima parte de suerte que nos tocó a nosotros...quien sabe porqué...

La miseria hacinada en rincones oscuros como la contracara necesaria de la opulencia brillante, y nosotros, como el “canto” de la moneda...

Creemos que la dominación, de la que nuestra región ha sido víctima, desde que fue “descubierta”, involucra, en el proceso, la construcción de hegemonía, así como utilizaría Gramsci el concepto, por parte de los centros de poder hacia la periferia, de la que somos parte.

Una construcción de consenso, que operativizan, en parte, mediante la instalación de mitos y meta-relatos que nosotros adoptamos como ciertos y propios, a pesar de no ser ni lo uno ni lo otro.

Los procesos de construcción de identidad y de producción de conocimiento en la región, han estado viciados por supuestos, teorías, tesis, postulados ajenos que no nos permiten vernos tal cual somos, porque el espejo que nos refleja no es el propio, sino el de ellos, como diría Aníbal Quijano. Y, de tanto vernos a través de un espejo ajeno, hemos creído que lo que veíamos era verdad, cuando, en realidad, ese espejo no refleja

sino, lo que “ellos” quieren que refleje. Y, continuando con Quijano¹, hemos creído que somos quienes no somos, hemos trabajado en problemas que no son los nuestros, mientras los que sí era nuestros, quedaban de lado; hemos sostenido destinos que no teníamos, ni teníamos porqué tener, y hemos estado caminado los caminos de alguien más.

Nietzsche se daba cuenta de que, quien determinaba, en una primera instancia, qué era bueno y qué era malo era el amo...y nosotros le creímos a nuestro amo, acerca de qué era bueno y qué era malo para nosotros.

Este trabajo da cuenta del surgimiento de una corriente crítica en el pensamiento latinoamericano, que comienza a delinearse alrededor de las décadas de los 50' y los 60'. Sus primeros exponentes serían el desarrollismo de la escuela cepalina y la teoría de la dependencia.

Por esa misma época, “ocurre” el nacimiento de la Teología de la Liberación en el continente, expresión en el dogma y en la teología de una renovación inédita hasta ese momento, que acontecía dentro de la propia Iglesia Católica. La Teología de la Liberación rebalsa sus límites geográficos originales, inundando con sus postulados, el resto del globo, echando raíces, sobre todo, en las regiones más “secundarias” del planeta.

No fue casualidad. La década del 60', en especial, parecería tener el apellido de “revolucionaria” por donde quiera que se observe.

Sin embargo, a pesar de los ímpetus iniciales, las aguas fueron bajando, y en las décadas posteriores, surgen y resurgen paradigmas que contradecían todo lo que antes se había afirmado. Para nuestro continente, fueron eras de oscuridad y décadas perdidas. Y fueron eras en las que nuestros amos volvieron a decirnos qué era lo bueno y qué lo malo, por ejemplo, a través de un gran Consenso en Washington. Por supuesto, nosotros, nuevamente, les creímos...

Pero volviendo a nuestro trabajo, hemos visto que ha surgido una tradición, por así llamarla, de pensamiento crítico en América Latina, una tradición que, comenzando allá por los años 50' y 60' se ha seguido desenvolviendo “desde el borde”, como diría Mignolo (¿desde el “canto” de la moneda?) hasta nuestros días.

¹ Quijano, Aníbal; *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*; en publicación: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* de Lander, Edgardo; CLACSO; Buenos Aires; Argentina; 2000.

Este trabajo se interroga acerca de la posibilidad de que la Teología de la Liberación sea parte de esta misma tradición crítica del Pensamiento Latinoamericano.

Dentro del marco de una investigación más amplia, llevada a cabo en el IDICSO, en una primera instancia, la de este trabajo, sólo nos proponemos esbozar algunos puntos y contrapuntos entre la Teología de la Liberación y la Teoría Crítica Latinoamericana.

A este cometido nos abocaremos de aquí en más, porque, parafraseando a Quijano, “es tiempo de dejar de ser lo que no somos”²



² Quijano, Aníbal; op. cit.

2. PRIMERA PARTE. Aspectos metodológicos y conceptuales.

2.1. El Tema de estudio.

Como algo hemos expresado en la introducción, en el presente trabajo nos proponemos indagar acerca de la relación, que creemos existiría, entre la *Teología de la Liberación* y el *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Sostenemos que entre ambas líneas de pensamiento, habría una cierta “continuidad teórica”, a través de varios supuestos compartidos, como si se tratase de un mismo “Camino de Liberación”, emprendido por el pensamiento en el continente, del cual, TL y TC forman parte.

Como veremos, varios autores que iremos enunciando y desarrollando, afirman la existencia de esta corriente crítica en América Latina, así como algunos de ellos, como Maritza Montero, mencionan a la Teología de la Liberación, los postulados de Freire en relación a la *Pedagogía del Oprimido*, las obras de Orlando Fals Borda y Alejandro Moreno, como contribuciones centrales a “*este episteme latinoamericano*”.

El tema de la Teología de la Liberación, como parte integrante de una tradición crítica en la región es un tema amplio, debido a lo cual, en este trabajo, hemos decidido centrarnos solamente en el esbozo de puntos y contrapuntos en aspectos puntuales de ambas líneas intelectuales.

2.2. Aspectos Metodológicos.

2.2.1. Interrogantes.

Nos preguntamos aquí, si algunos de los postulados teóricos utilizados por la Teología de la Liberación podrían ser considerados como “prolegómenos” de los las diferentes teorías críticas que han surgido en Latinoamérica en las últimas décadas. Nos interesa plantearnos la pregunta de si es posible que tanto la Teología de la Liberación como la Teoría Crítica Latinoamericana pertenezcan a una misma tradición crítica surgida en el Pensamiento Latinoamericano, alrededor de las décadas de los 50’ y 60’.

2.2.2. Objetivos.

En el intento por responder a nuestros interrogantes, en esta instancia de la investigación, nos hemos propuesto:

- Esbozar algunos de los *elementos teóricos constitutivos* del pensamiento crítico y social latinoamericano, sobre todo, aquellos compartidos por la mayoría de los enfoques, y que sirven de base de la corriente crítica en el Continente.
- Determinar cuáles son algunos de los supuestos básicos de la TL, haciendo especial hincapié en aquellos que representen una novedad en relación a los que la Teología considerada “Tradicional”.
- Señalar *cuáles fueron las condiciones* de génesis de la Teología de la Liberación, entendiendo éstas como aquellas circunstancias coyunturales que facilitaron su surgimiento.
- Delinear algunos de los antecedentes teóricos en las ciencias sociales de la región, con características de producción propia y crítica, que precedieron las formulaciones de los enfoques críticos de los últimos años.
- **Finalmente, señalar comparativamente, puntos y contrapuntos entre la Teología de la Liberación y el Pensamiento Crítico latinoamericano, en un intento por determinar si es posible que ambos sean parte de una misma tradición crítica surgida en el pensamiento del continente alrededor de las décadas de los 50’ y 60’.**

2.2.3. Enfoque.

En esta instancia, nos proponemos utilizar una metodología de investigación de tipo descriptivo en la mayor parte del trabajo, mientras que, para el apartado donde se esbozan algunos contrapuntos entre la Teología de la Liberación y el Pensamiento Crítico Latinoamericano, hemos privilegiado un enfoque más cercano al tipo explicativo. Las metodologías diferentes obedecen a los objetivos propuestos. Para los cuatro primeros objetivos del trabajo, relacionados con la conceptualización de la Teología de la Liberación y las Teorías Críticas Latinoamericanas y sus respectivos desarrollos y desenvolvimientos históricos, prima el elemento descriptivo, con muy pocos elementos explicativos. En cambio, en el último objetivo, se vuelve imprescindible utilizar elementos explicativos, en su mayoría, para poder establecer

comparaciones entre ambas, de las cuales resulten, el esbozo de los mencionados puntos y contrapuntos.

En cuanto a la delimitación espacio-temporal, se investiga la Teología de la Liberación desde su nacimiento, alrededor de mediados de la década de los 50' y, principalmente, en la de los 60', centrándonos sobre todo, en sus primeros momentos y sólo mencionando superficialmente el posterior desarrollo que la misma ha tenido, a lo largo de las décadas del 70' en adelante. El contexto geográfico elegido también será el de su nacimiento: América Latina. Ésto es así debido a que el trabajo intenta demostrar que, desde su génesis, desde sus primeros desarrollos, la TL ha estado vinculada, desde muchos de sus supuestos teóricos, al Pensamiento Crítico Latinoamericano, tal y cómo éste se despliega hoy en nuestro continente.

En relación al Pensamiento Crítico Latinoamericano, consideramos, sobre todo, el surgido en los últimos años a esta parte (fines de los 90' y lo que va del 2000 en adelante), en el continente, tomando como antecedentes teóricos del mismo, todo el cuerpo de enfoques críticos previos, enunciados fundamentalmente, desde mediados de los 50', también. La explicación del porqué de esta elección es la misma que corresponde a la enunciada en referencia a la TL³.

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

³ Ésto es así debido a que el trabajo intenta demostrar que, desde su génesis, desde sus primeros desarrollos, la TL ha estado vinculada, desde muchos de sus supuestos teóricos, al Pensamiento Crítico Latinoamericano, tal y cómo éste se despliega hoy en nuestro continente.

3. SEGUNDA PARTE. Consideraciones Teóricas.

3.1. Acerca del Pensamiento Crítico.

3.1.1. Teoría Crítica y Ciencias Sociales.

3.1.1.1. Escuela de Frankfurt y Horkheimer, Max.

En Ciencias Sociales lo que se ha denominado Teoría Crítica, es entre otras cosas una de las orientaciones características de la Escuela de Frankfurt,

“en virtud de la cual, la teoría es entendida como un momento reflexivo de una intervención práctica y es, por eso, promotora de una conciencia crítica respecto de las condiciones heterónomas en que se desenvuelve la vida social”⁴.

Teniendo como base esta afirmación, los **teóricos críticos** cuestionan en varios aspectos a las teorías que denominan “tradicionales”. En principio, debido a que las mismas sólo buscarían la acumulación de conocimiento, el cual deberá mantener su coherencia interna, pero, en el proceso de construcción de este conocimiento, son considerados como irrelevantes los procesos sociales y las formas de vida históricas, los cuales no son tomados en consideración en sus respectivos desarrollos teóricos. Asimismo, cuestionan la función que encarna la teoría tradicional, aún sin proponérselo, que es la de dar sustento y continuidad a los sistemas social, económico, cultural, ideológico, de las sociedades actuales, a pesar de su evidente fracaso en la construcción y promoción de mejores, más libres y justas condiciones de existencia de todos los hombres.

De acuerdo a Max Horkheimer, a diferencia de la teoría tradicional,

“La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto”⁵.

⁴ Di Tella, Torcuato y otros; “Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas”; Ed. Emecé; 2001; pág. 684.

⁵ Horkheimer, Max; “Teoría Crítica”; Amorrotu Editores; Buenos Aires-Madrid; 1968 1° impresión. Copia en Internet con fines académicos. Pág. 248.

La teoría crítica explica que el hombre en las sociedades actuales está escindido entre su hacer profesional (científico, por ejemplo) y su vida cotidiana (afiliado a cierto partido político, asociado a determinado club, etc.), lo cual se da dentro del marco de la actual ideología burguesa que divide en dicotomías el ser y el conocer, la teoría y la práctica, valor e investigación. Y ocurre, de hecho, una “naturalización” de esas situaciones, las cuales no son más que el producto de una evolución histórica materialista particular y no son inherentes a las mismas. Son el resultado de una praxis social inhumana (que, sin ser consciente en muchas ocasiones), ayuda a sostener y perpetuar.

“La ilusión de independencia que ofrecen procesos de trabajo cuyo cumplimiento, según se pretende, derivaría de la íntima esencia de su objeto, corresponde a la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa. Estos creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprensible mecanismo social”.⁶

Es la ideología burguesa la que crea la ilusión de esa independencia, la cual no es cierta. El pensamiento crítico propone incorporar en la actividad intelectual misma, en la elaboración teórica sectorial, una conciencia de fines y una racionalidad más abarcativas y aptas para neutralizar, en la esfera del conocimiento, los efectos instrumentales de la división del trabajo capitalista. Por lo dicho, descreo de la autonomía de la actividad científica e intelectual, en relación a los problemas que trata:

“No hay una teoría de la sociedad, ni siquiera la del sociólogo que generaliza, que no incluya intereses políticos acerca de cuya verdad haya que decidir, ya no mediante una reflexión neutral en apariencia, sino nuevamente actuando y pensando, es decir en la actividad histórica concreta”.⁷

⁶ Horkheimer, Max; “Teoría Crítica”; Op. Cit; Pág. 231.

⁷ Horkheimer, Max; “Teoría Crítica”; Op. Cit; Pág. 253.

En el mismo sentido, censura la negación de la teoría tradicional a considerar necesaria la incorporación de la labor de las ciencias históricas.

Horkheimer encuentra que las tradicionales formas de pensar derivan en conformismo y una actitud pasiva frente a la sociedad que, de acuerdo al autor, deberían cuestionar. El fin último de la crítica es

*“instaurar un estado de cosas racional mediante una transformación de la totalidad social capaz de abrir paso a una comunidad de hombres libres y a un orden más justo y más armónico”*⁸.

Básicamente, el mencionado autor no está “conforme” con la realidad de la sociedad contemporánea, y cree firmemente que la función del pensamiento es ayudar, a través de su crítica, a la conformación de sociedades mejores para los hombres, cosa que resulta imposible con un pensamiento alienado, que ni siquiera, puede comenzar por reconocerse como tal.

De acuerdo a José Sazbón, , que define el concepto de *Teoría Crítica* en el Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, de Di Tella, Torcuato y otros, el conjunto de postulados que estamos delimitando, van más allá de un único artículo de Horkheimer:

*“Si bien el conjunto de estas tesis (...) sólo aparecen en el artículo de Horkheimer en 1937, el rechazo del conocimiento fragmentario, asistemático y avalorativo de las disciplinas sociales, junto con la asignación de una función correctiva, totalizadora y evaluativa a la filosofía forman parte de los postulados inaugurales de la gestión directiva de Horkheimer en el Instituto de Investigación Social (Escuela de Frankfurt)”*⁹.

Horkheimer constantemente cuestiona como naturales las separaciones que operan en las sociedades capitalista-burguesas, que producen el mencionado conocimiento fragmentario y fragmentado:

⁸ Di Tella, Torcuato y otros, op. Cit; pág. 685.

⁹ Di Tella, Torcuato y otros, op. Cit; pág. 685.

“La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizada en la teoría crítica”¹⁰

A su vez, re-categoriza la función del científico social, como actor catalizador de la transformación de la sociedad a la cual pertenece:

“Si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no solo como expresión de la situación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función”¹¹.

Horkheimer proponía que la filosofía impulsara estudios que se nutrieran de otras disciplinas sociales, para poder trabajar con los problemas de maneras más amplias y acabadas, desde distintas ramas del saber. Creía que las relaciones entre lo particular y global podían indagarse desde la búsqueda de conexiones entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos, y los cambios en la esfera de la cultura.

“El aparato sensorial fisiológico del hombre trabaja desde hace ya tiempo, en gran parte, en la misma dirección que los experimentos físicos. El modo como, al observar receptivamente, se separan y se reúnen fragmentos, como unas cosas son pasadas por alto y otras son puestas de relieve, es resultado del modo de producción moderno”.¹²

Es necesario agregar que el plan de investigaciones propuesto por Horkheimer y la Escuela de Frankfurt, además de contener una importante dimensión psicológica, tiene

¹⁰ Horkheimer, Max; “Teoría Crítica”; Op. Cit; Pág. 240.

¹¹ Horkheimer, Max; “Teoría Crítica”; Op. Cit; Pág. 247.

¹² Horkheimer, Max; “Teoría Crítica”; Op. Cit; Pág. 233.

bases bastante firmes dentro de la tradición marxista. Horkheimer reconoce explícitamente que se inspira en la teoría marxista, en cuanto paradigma alternativo al científico-formal y deductivo-generalizante que derivaría de Descartes, fuente última de la teoría tradicional.

Con el paso del tiempo, el concepto de Teoría Crítica se ha dilatado bastante, volviéndose muy laxa la denominación de “Teoría Crítica”, llegando a incorporar en su seno muchas más vertientes de las mencionadas. Se le ha agregado el carácter de “crítica” a una gran variedad de prácticas intelectuales, a saber: a) puede significar la tradición de la escuela de Frankfurt, pero ahora pasible de una “reconstrucción” planteada por el postestructuralismo; b) abarcar el postestructuralismo, junto al psicoanálisis y al marxismo, consideradas en conjunto como un trío de teorías críticas; c) ó bien, actuar como denominación común a las teorías de Foucault, Bourdieu; Charles Taylor, Habermas, etc. d) sino, incluir, además de todas las mencionadas, el feminismo, la deconstrucción, el nuevo historicismo, la crítica cultural, el postmodernismo, etc.

De todos modos, en líneas generales, tal polisemia pertenece al ámbito norteamericano, fuera del cual, se suele identificar a la teoría crítica en las ciencias sociales con las ideas que fueron expuestas de Horkheimer.

3.1.1.2. Vattimo, Gianni y el postmodernismo.

Vattimo postula que la modernidad ha terminado y que, si el postmodernismo es la experiencia de un fin, lo es en primer lugar como experiencia del “fin de la historia”, es decir, de la concepción moderna de la historia como curso unitario y progresivo de eventos a la luz de la ecuación según la cual “nuevo” es sinónimo de mejor.

El autor encuentra que existe una filosofía surgida entre los siglos XIX y XX ha criticado extensamente la concepción de la historia como unitaria y ha manifestado el carácter ideológico de tales representaciones. Lo que termina convirtiéndose en historia es lo que los grupos dominantes consideran importante, y en base a eso, construyen su discurso (Vattimo toma este supuesto de Benjamín, Walter):

*"Por eje, en la escuela aprendimos muchas fechas de batallas, tratados de paz, incluso revoluciones; pero nunca nos contaron las transformaciones en el modo de alimentarse, en el modo de vivir la sensualidad y cosas por el estilo. Y así, las cosas de las que habla la historia son las vicisitudes de la gente que cuenta, de los nobles, los soberanos y de la burguesía cuando llega a ser poderosa; en cambio los <pobres> e incluso, los aspectos de la vida que se consideran bajos no hacen historia"*¹³

*"No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde distintos puntos de vista y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprehensivo, capaz de unificar a todos los demás"*¹⁴

Junto con la desaparición de la modernidad, debido al fin de su discurso unitario, también ha perdido vigencia, la idea de progreso:

*"... Una perspectiva más general que considera la historia humana como un proceso progresivo de emancipación, como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal (...). Si la historia tiene ese sentido progresivo, es evidente que tendrá más valor lo que es más <avanzado> en el camino hacia la conclusión, lo que está más cerca del final del proceso. Ahora bien, para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica, se da una condición: que se la pueda ver como un proceso unitario. Sólo si existe la historia, se puede hablar de progreso"*¹⁵

Él considera que tal fin de la modernidad no sólo se manifiesta en razones de tipo intelectual o filosófico, sino también de tipo histórico-social, porque van del ocaso del colonialismo y del imperialismo, hasta el advenimiento de la sociedad compleja. En efecto, si el rescate de los pueblos sometidos ha vuelto problemática la idea de una

¹³ Vattimo, G. y otros; "En torno a la posmodernidad"; Cap: "Posmodernidad, ¿Una sociedad transparente?"; Ed. Anthropos; Pág. 11; recurso en Internet:

<http://books.google.com.ar/books?id=5we2LmDaZKAC&printsec=frontcover#PPP1,M1>.

¹⁴ Vattimo, G. y otros; Op. Cit; Pág. 11.

¹⁵ Vattimo, G. y otros; Op. Cit; Pág. 10.

historia centralizada y movida por el ideal europeo de humanidad, el afirmarse del pluralismo y de la sociedad de los “media” ha minado en la base la posibilidad misma de una historia unitaria. Es decir, así como con la modernidad se han creado las condiciones para construir y transmitir una imagen unitaria y global de la historia humana, es también verdad que con la difusión de las tecnologías multimedias, se han multiplicado los centros de acopio e interpretación de los acontecimientos:

“Esta multiplicación vertiginosa de las comunicaciones, este número creciente de sub-culturas que toman la palabra, es el efecto más evidente de los medios de comunicación, y es a la vez el hecho que enlazado con el ocaso, ó al menos, la transformación radical del imperialismo europeo, determina el paso de nuestra sociedad a la posmodernidad”¹⁶

Vattimo está convencido que la etapa de los “grandes cuentos” legitimados por la modernidad, ha quedado superada.

Otra bisagra de tal cambio estaría dada por el paso de un pensamiento “fuerte” a un pensamiento “débil”. Como “pensamiento fuerte” ó metafísico, Vattimo se refiere a un pensamiento que habla en nombre de la verdad, de la unidad y de la totalidad, es decir, un tipo de pensamiento ilusorio tendiente a establecer “fundaciones” absolutas del conocer y del actuar. Como “pensamiento débil” ó postmetafísico, concibe un tipo de pensamiento que rechaza las categorías fuertes y las legitimaciones omnicomprensivas, es decir, un tipo de razón que, junto a la razón-dominio de la tradición, ha renunciado a una “fundación única, última, normativa”.

Él sostiene que el llamado “pensamiento débil” es positivo, en el sentido de que es el origen de la tolerancia, como valor; y es sumamente necesario en nuestro mundo actual:

“El pensamiento débil es el pensamiento de los débiles, de los vencidos de la historia. Hoy, más que nunca, es necesaria una disciplina antiglobalizadora”¹⁷

¹⁶ Vattimo, G. y otros; Op. Cit; Pág. 14.

¹⁷ Entrevista a Vattimo, Gianni; diario El periódico.com; 8 de octubre de 2008; en http://www.elperiodico.com/default.asp?idpublicacio_PK=46&idioma=CAS&idnoticia_PK=550557&idseccio_PK=1013

“El pensamiento débil plantea, efectivamente, una ética de la tolerancia: hacemos una interpretación de la cultura que toma como modelo la historia del ser de Heidegger con el propósito de debilitarlo, de reducirlo. Tenemos razones para defender la tolerancia y la no violencia porque la única racionalidad que podemos aceptar es la que entronca con una tradición que, desde el medioevo hasta la edad moderna, ha de venido en la reducción de las estructuras fuertes, del poder, el Estado. El pensamiento débil plantea, efectivamente, una ética de la tolerancia: hacemos una interpretación de la cultura que toma como modelo la historia del ser de Heidegger con el propósito de debilitarlo, de reducirlo. Tenemos razones para defender la tolerancia y la no violencia porque la única racionalidad que podemos aceptar es la que entronca con una tradición que, desde el medioevo hasta la edad moderna, ha de venido en la reducción de las estructuras fuertes, del poder, el Estado”¹⁸.

“El pensamiento débil es a la vez una reducción de la filosofía y no veo a la filosofía como guía de una acción política. El pensamiento débil propone el abandono de la violencia, el control sobre la destrucción de la naturaleza -en cierto modo somos ecologistas- y, en definitiva, una interpretación menos neurótica de la existencia”¹⁹.

El pensamiento débil se presenta explícitamente como una forma de nihilismo, vocablo que el filósofo considera clave en nuestra cultura.

Con este término, que Vattimo no usa de una forma peyorativa sino positiva y propositivamente, él se refiere a la circunstancia que había profetizado Nietzsche, acerca de aquella específica condición de ausencia de fundamentos en la cual se encuentra el hombre postmoderno después de la caída de las certezas últimas y de las verdades estables.

¹⁸ Entrevista a Vattimo, Gianni; Diario El País; 14 de junio de 1989; en http://www.elpais.com/articulo/cultura/VATTIMO/_GIANNI/Vattimo/pensamiento/debil/forma/anarquia/san-grante/elpepicul/19890614elpepicul_4/Tes/.

¹⁹ Entrevista a Vattimo, Gianni; Op. Cit.

“El nihilismo es indispensable para la libertad. Pensemos, por ejemplo, en la democracia: ¿tendría sentido que hubiese, disponibles en alguna parte, valores absolutos que debieran ser respetados? Sólo una perspectiva nihilista puede abrir el camino a una sociedad donde las leyes se estipulen mediante acuerdos entre los ciudadanos, con el principio (también éste no metafísico) del respeto por las minorías”²⁰

En consecuencia, él cree que el nihilismo no se debería combatir, sino aceptarlo como nuestra única posibilidad.

En efecto, a los hombres del siglo XX no les queda más que acostumbrarse a “convivir con la nada”, es decir a “*existir sin neurosis en una situación donde no hay garantías ni certezas absolutas*”. Las crisis que aún padece el hombre contemporáneo no tienen sus raíces en el nihilismo, sino en la no aceptación absoluta del mismo, a través del sostenimiento a nostalgias de situaciones del pasado, en las que aún las certezas absolutas no habían “muerto” (a la manera de “Dios” para Nietzsche).

El nihilismo del cual habla Vattimo no es resentido o nostálgico, es decir, trágico, obsesionado por el derrumbe de lo absoluto y por el pathos del no-sentido. No es tampoco un fuerte, orientado a construir un nuevo absolutismo sobre los escombros de la metafísica, es decir, un nihilismo que sustituye la voluntad del hombre a la voluntad creadora de Dios. El de Vattimo es un nihilismo débil, liviano, que habiendo vivido hasta el fondo la experiencia de la disolución del ser, no tiene ni añoranzas por las antiguas certezas ni deseo de nuevas totalidades.

De aquí su carácter constitutivamente postmoderno.

Según Vattimo, los inspiradores del postmodernismo son Nietzsche y Heidegger, debido a que fueron ellos los que operaron una destrucción de la ontología, proceso esencial para las condiciones postmodernas de existencia.

Él cree que mientras que el hombre y el ser sean concebidos metafísica y platónicamente en términos de estructuras estables que imponen al pensamiento y a la

²⁰ Entrevista a Vattimo, Gianni; Diario Perfil; 13 de julio de 2008; en <http://www.diarioperfil.com.ar/edimp/0277/articulo.php?art=8513&ed=0277>.

existencia la tarea de ‘fundarse’, de establecerse dentro del dominio de lo no-deviniente, reflejándose en una mitificación de las estructuras fuertes en todos los campos de la experiencia, no será posible para el pensamiento vivir positivamente aquella verdadera y propia edad postmetafísica que es la postmodernidad.

De Nietzsche, Vattimo toma el supuesto de la “muerte de Dios”, es decir, la teoría de la ausencia los valores absolutos metafísicos; y de Heidegger, la concepción epocal del ser, es decir, la idea según la cual “el ser no es, mas acontece”, y el convencimiento consecuente, según el cual, el acontecer del ser no es más que el abrirse lingüístico de las varias aperturas histórico-destinales, ó sea de los varios horizontes concretos dentro de los cuales los entes se vuelven accesibles al hombre y el hombre a sí mismo.

Esta ontología epocal comporta, según Vattimo, una temporalización radical y un debilitamiento estructural del ser, el proceso de debilitamiento del ser, el fin de la metafísica y el triunfo del nihilismo son fenómenos interconectados.

Sin embargo, Vattimo está convencido de que la metafísica (así como el pasado en general) no sea una especie de “costumbre perdida”, es decir, algo que esté totalmente a nuestras espaldas y con lo que no tengamos ya ninguna relación ‘destinal’. En efecto, para enfocar la actitud del pensamiento postmetafísico frente al pasado, él se refiere a la noción heideggeriana de ‘Verwindung’, término que, en virtud de los múltiples significados que involucra (curación, aceptación, resignación, vaciamiento, distorsión, alivianamiento, etc.), indica el reponerse de una enfermedad (en este caso: la metafísica o el pasado) en la aceptación conciente de que estamos destinados, de todas maneras, a llevar los signos de ella. Signos que se manifiestan en el hecho de que no podemos renunciar al uso de las categorías de la metafísica y del pasado, aunque distorsionándolas en sentido débil y postmetafísico, ó sea, nihilístico.

“El Dios metafísico ha muerto pero, como decía Nietzsche (y tal vez también el Kafka de Un mensaje imperial), su sombra sigue proyectándose sobre nuestro mundo. Es lo que Marcuse llamaba la “represión adicional”: seguimos siendo esclavos de la vieja metafísica, y no sólo por inercia, sino por culpa de quien

está interesado en mantener vivo al viejo Dios, autoritario, amenazador, defensor de los valores sacros"²¹

A la idea de Verwindung está ligada otra noción que Vattimo toma de Heidegger: aquella de Andeken ó rememoración. La actitud rememorante frente a la metafísica no nace de un sentimiento nostálgico ó reactivo; nace del "amor por lo viviente y sus signos". Verwindung, Andeken y pietas significan, entonces, que estamos ligados al pasado por una especie de cordón umbilical hermenéutico. Cordón que podemos atenuar o distorsionar, pero no anular.

En este punto, debería resultar clara la fisonomía del hombre post-moderno, así como la concibe Vattimo. El individuo post-histórico y post-moderno es aquel que, después de pasar a través del fin de las grandes síntesis unificantes y a través de la disolución del pensamiento metafísico tradicional, logra vivir "sin neurosis" en un mundo en el cual Dios es nietzschianamente muerto, es decir, en un mundo en el cual ya no existen estructuras fijas y garantizadas, capaces de una fundación "única, última, normativa" para nuestro conocimiento y nuestra acción.

En otros términos, el individuo postmoderno es el que, no necesitando ya la seguridad extrema de tipo mágico que era dada por la idea de Dios, ha aceptado el nihilismo como posibilidad y ha aprendido a vivir sin ansias en el mundo relativo de las "medias verdades", con la conciencia de que el ideal de una certeza absoluta, de un saber totalmente fundado y de un mundo racional cumplido es sólo un mito que brinda seguridad a una humanidad todavía primitiva y bárbara. Un mito que no es algo natural, sino cultural, es decir, adquirido y transmitido históricamente.

En síntesis, el **individuo postmoderno** es aquel que, asumiendo hasta el fondo la condición débil del ser y de la existencia, ha aprendido a convivir con sí mismo y con su propia "finitud", relacionada ésta con la ausencia de certezas metafísicas, más allá de toda nostalgia residual de los absolutos trascendentes o immanentes de la metafísica.

En los últimos años Vattimo ha ido acentuando las valencias éticas del pensamiento débil, propendiendo hacia una "superación de la filosofía en la ética" y mostrando las connotaciones morales que distinguen al hombre postmoderno del hombre moderno. En

²¹ Entrevista a Vattimo, Gianni; Diario Perfil; Op. Cit.